

Richard Rorty etikája

I.) Rorty filozófiája

Köztudott, hogy Rorty sikeres analitikus filozófusból vált neopragmatikus gondolkodóvá. Rorty a következőket írta 1992-ben, a „Trockij és a vad orchideák” című önéletrajzi írásában:

„Tizenöt évesen (...) beiratkoztam a Chicagói Egyetem úgynevezett Hutchins College-ába. (A. J. Liebling tette halhatatlanná ezt az intézményt megjegyzésével, miszerint ez „a fiatalok neurotikusok legnagyobb kollekciója a gyerekek keresztshadjárata óta.”) Ha egyáltalán forgattam is valamiféle tervet a fejemben, akkor az csak Trockij és az orchideák összebékítése volt. Valamiféle intellektuális vagy esztétikai keretet akartam találni, mely lehetővé tette volna számomra – egy Yeatsnél talált izgalmas kifejezéssel szólva –, hogy „egyetlen vízióban fogjam össze a valóságot és az igazságosságot”. *Valóságon*, többé-kevésbé azokat a wordsworthi pillanatokat értettem, melyekben a Flatbrookville környéki erdőkben (és különösen bizonyos korall gyökerű és a kisebb, sárga „hölgy cipellő” orchideák jelenlétében) valami varázslatosnak [numinous], valami kimondhatatlan jelentőségűnek az érintését éreztem. *Igazságosságon* pedig azt, amiért Norman Thomas és Trockij egyformán kiálltak: a gyengék felszabadítását az erősek elnyomása alól. Olyan utat akartam, melyen egyszerre lehetek intellektuális és spirituális sznob és az emberiség barátja – ódivatú remete és az igazságosság bajnoka. Nagyon is zavarodott voltam, de meglehetősen biztos abban, hogy Chicagóban majd rájöhettek, miként működtetik a felnőttek azt a trükköt, ami foglalkoztatott.” (Rorty 2007, 37–38.)

1946-os Chicagóba érkezésétől kezdve, szépreményű analitikus filozófusként Rorty hosszú évtizedeken keresztül igyekezett megvalósítani ezt az egyetlen víziót: a világ lényegi struktúrája végső, filozófiai leírásának eszméjét, amelyben harmonizálni akarta a valóságot és az igazságosságot, vagyis az ontológiát és az etikát. Az analitikus filozófiában eltöltött 40 évnyi filozofálás, írás és töménytelen előadás után azonban feladta ezt a reményt. De nem pusztán az egyetlen vízió eszméjét adta fel, hanem ennek következményeként a filozófiai megalapozás eszméjét is, mivel nem talált olyan semleges, végső alapot, amelyről eldönthető lenne, hogy a világ melyik filozófiai leírása jobb, mint a másik. Abban az időben írja Rorty:

„...azon ismert probléma is aggasztott, miként juthatunk nem körkörös bizonyításhoz, bármely fontos kérdést illető bármely vitatható álláspont tekintetében. Minél több filozófust olvastam, annál világosabbnak tűnt, hogy mindannyian képesek visszavezetni nézeteiket olyan első elvekhez, melyek inkompatibilisek ellenfeleik első elveivel, és soha, egyikük sem jutott el arra a mesés, „hipotéziseken túli” helyre. Semmi sem tűnt olyan neutrális álláspontnak, ahonnan ezek az alternatív első elvek értékelhetők lettek volna. De ha nincs ilyen álláspont, akkor a „racionális bizonyosság” egész eszméjének és az egész szókratész-platóni eszmének, hogy az érzelmet ésszel váltsuk fel, úgy tűnik, nem sok értelme van.

Végül azzal a döntéssel gyűrtem le a körkörös érvelés fölötti aggodalmam, hogy a filozófiai igazság próbája sokkal inkább az általános koherencia, mint a megkérdőjelezhetetlen első elvekből történő dedukálhatóság.” (Rorty 2007, 40–41.)

E szituációt felismerve, Rorty pragmatistává lett. A pragmatizmusról szólva elmondhatjuk, hogy már a klasszikus pragmatizmus képviselői messze túllépnek a haszonelvűség egyszerű felfogásán. E filozófiai irányzat három legjelesebb képviselője közül Charles Sanders Peirce (1839–1914) a pragmatizmus alapítója, a logika tudományának kiváló művelője; William James (1842–1910), aki a világhírű író, Henry James testvére, Franciaországban tanulva sajátítja el az európai műveltséget, majd a Harvardon tanít anatómiát, pszichológiát és filozófiát; és végül, de nem utolsó sorban, John Dewey (1859–1952), aki majdnem évszázadnyi élete során nem csupán számtalan jelentős művet írt a világ szinte minden fontos kérdéséről, hanem tanárként, társadalomkritikusként, politikai aktivistaként ki is vette részét mindenkori közösségeinek életéből.

Mi a klasszikus pragmatizmus máig eleven alapgondolata? Mit tartottak a neopragmatizmus legjelesebb képviselői (Rorty és Putnam) megújításra érdemesnek? Az igazság kardinális kérdését most nem érintve, azt mondhatjuk, hogy James és Dewey szerint a *filozófiának a tényleges életről kell szólnia, és önmagunk jobbra tételét kell szolgálnia. Az élet azonban gyakorlat, és az elmélet maga is e legtagabb értelemben vett gyakorlat része*. Ez a fiatal Heidegger filozófiájával világos hasonlóságot mutató álláspont messzemenőig tudatosítja és elfogadja emberi végességünket és radikális történetiségünket. A gyakorlatként értett életnek pedig társadalmi szinten nyilvánvalóan nem lehet annál humánusabb célja, mint jobbra tenni közösségi életünket. Ezért Dewey törekvéseinek végső intenciója egy *minél demokratikusabb társadalom létrehozása*.

Ezen alapelveket viszi tovább a neopragmatizmus, mindenekelőtt Richard Rorty. Mire jó a filozófia? Szerinte, ha a filozófia jó egyáltalán valamire, akkor ez társadalmi használata: egy szabadabb, jobb és igazságosabb társadalom szövetének szövéséhez használhatjuk. Ennek fényében kezdte Rorty – teljesen a tradicionális pragmatizmus, elsősorban James és Dewey, valamint a késői Wittgenstein, utóbb pedig Heidegger és Derrida szellemében – elméleti eszközöként alkalmazni a különböző filozófiákat a fontosnak ítélt kérdések megoldásá-

ban. Mint közismert, e filozófiai eszközök két fő típusa Rortynál a nyilvános (public) és a magánjellegű (private) filozófia. A nyilvános filozófia (pl. Mill, Marx, Dewey, Habermas és Rawls) segíthet nekünk jobbra tenni a társadalmat, a magánjellegű filozófia pedig (pl. Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger és Nabokov) személyiségünk fejlesztésében segíthet.

Az egyetlen víziót feladva Rorty kialakította *liberális ironikus* álláspontját. A szocializmus bukását látva felismerte, hogy a működő társadalmak közül, politikailag és gazdaságilag legjobbnak a nyugati liberális tömegdemokráciákat tekinthetjük. Szakított családjá trockista hatásával, és *liberálissá* lett.¹ A *Contingency, Irony and Solidarity* című, 1989-ben kiadott könyvében (*Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, 1994) egy Judith N. Shklar-tól kölcsönzött definíciót ad a *liberális* fogalmára:

„a liberálisok azok az emberek, akik úgy gondolják, hogy a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk.” (Rorty 1994, 13.)

Másrészt Rorty *ironikussá* is vált, mivel nem csupán a tradicionális pragmatizmus és a nyugati filozófia klasszikus műveit olvasta, hanem – többek között – Hegel, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Heidegger és Derrida írásait is. Láthatóan nem pusztán azt tanulta meg belőlük, hogy minden radikálisan időbeli és történeti, hanem azt is – különösen Nietzsche-től, Freudtól és Derridától –, hogy az esetlegesség sokkal nagyobb szerepet játszik világunkban, mint azt hisszük. Ebből adódóan *ironikus* az a személy:

„aki szembenéz saját leginkább központi meggyőződéseit és vágyait esetlegességével – aki eléggé historicista és nominalista lévén, felhagyott azzal az eszmével, hogy a központi meggyőzések és vágyak valami időn és véletlenül kívülre utalnak vissza.” (Rorty 2007, 13.)

E művében tehát Rorty negyven évi próbálkozás után feladta a valóság és az igazságosság egyetlen vízióban történő összefogásának platóni kísérletét. Le-

¹ Történelmi tapasztalatai és elméleti megfontolásai alapján tehát Rorty a nyugati demokráciák híve: „Az olyan emberek (...) mint én, semmi rosszat nem látunk az (...) -izmusokban, és a felvilágosodás politikai és morális örökségében sem – azaz Mill és Marx, Trockij és Whitman, William James és Václav Havel legkisebb közös nevezőjében. Mi deweyánusok, tipikusan szentimentálisan hazafiasak vagyunk Amerikát illetően – hajlandók vagyunk ugyan elismerni, hogy bármikor belecsúszhat a fasizmusba, de büszkék vagyunk múltjára, és megfontoltan reménykedünk jövőjét illetően.

A legtöbb ember a mi táborunkban (...) már feladta a szocializmust, ismervé az államosított vállalatok és a központi tervezés közép- és kelet-európai történetét. Hajlandók vagyunk elismerni, hogy a jóléti államkapitalizmus a legjobb, amit remélhetünk. Többségünk, akit trockistának neveltek most úgy érzi, be kell vallania, hogy Lenin és Trockij több kárt okozott, mint jót, és Kerenszkijt fenéken billentették az elmúlt 70 évért. De továbbra is hűségesnek tartjuk magunkat mindahhoz, ami jó volt a szocialista mozgalomban.” (Rorty 2007, 48–49.)

mondott arról a törekvésről, hogy egyetlen, univerzális filozófiai elméletben írja le a világot. Azt kívánta bemutatni, hogy milyen lehetne az intellektuális élet, ha képesek lennénk feladni ezen egyetlen vízió álmát:

„Ez a könyv megpróbálja megmutatni, miként néznek ki a dolgok, ha elvetjük egy olyan elmélet igényét, amely egyesíti a nyilvánost a magánjellegűvel, és belenyugszunk abba, hogy egyformán érvényesnek, bár örökre összemérhetetlennek tekintsük az önteremtés és az emberi szolidaritás követelményeit.” (Rorty 2007, 13.)

Mindebből Rorty levonta a társadalomelméleti következtetéseket is. Mint láttuk, az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című művében Rorty megalkotta a liberális ironikus alakját, majd ezzel lényegében egyidejűleg, az individuum védelmében kialakította az inkább preskriptív, mint deskriptív *public-private* megkülönböztetést, kitűzte a szolidaritás történelmileg elérendő célját, és egyértelműen védelmébe vette a modern liberális tömegdemokráciát.

„Ebben a könyvben egyik célom, hogy egy liberális utópia lehetőségét javasoljam: olyanét, amelyben az irónia, az itt tárgyalt értelemben, egyetemes. Egy metafizika utáni kultúra számomra nem tűnik lehetetlenebbnek egy vallás utáninál, és ugyanúgy kívánatos.” (Rorty 2007, 14.)

Rorty nem csupán bármiféle metafizikai lényeg létét utasítja el, hanem ezzel összefüggésben az igazság korrespondencia felfogását is. Az igazságot nem megtaláljuk, hanem létrehozuk. Minden emberit társadalmi konstrukcióként fog fel, és világunk – benne önmagunk – minden érdemi interpretációját nyelvinek tekinti.² Nem tudunk bizonyítani semmiféle végső, szubsztanciális realitást, hanem csupán saját, radiálisan időbeli és történeti, azaz állandóan változó világunkat írhatjuk le. Világunk minden interpretációja narratíva, amelyek sohasem lehetnek végérvényesek, univerzálisak, csak általánosak. Narratíváinkat, vagy saját kifejezésével *szótárainkat*, Rorty lényegében a wittgensteini nyelvjáték értelmében használja, ami köztudottan legalább három eltérő szintű jelentéssel bír: a.) egyrészt a szószerinti értelemben vett nyelvjáték; b.) másrészt az életforma; c.) harmadrészt pedig a kultúra jelentésével. Rorty mindhárom jelentést használja, és azt állítja, hogy a narratív filozófia korában élünk, ahol folyamatosan leírva és újraleírva szituációinkat, terveinket, cselekedeteinket stb., nem csupán önmagunkat, de társadalmunkat is teremtjük. Rorty szerint az emberi élet fő pillérei (a nyelv, az én és a közösség) esetlegesek, a szótárak alkotása – egyre inkább – képzelőerőnk függvénye, de ez nem jelenti azt, hogy egy új szótár megalkotása teljesen önkényes. Az együttélő *public*, azaz nyilvános, közéleti szótárak – legalább relatív – koherenciájának biztosítására (vagy hamisságuk

² Vö. Rorty 2007, 81.

igazolására) folyamatosan törekedni kell, ha ez sokszor nem is vezet eredményre, egyébként működésképtelenné válnának. (Ez nem vonatkozik a *private* szótárakra, hiszen *public* és *private* elméletileg nem, csak gyakorlatilag férhetnek össze.³) Rorty – többek között ezért is – az igazság koherencia felfogásának híve.

Rorty szerint a történelem menete is esetleges, és a szótárváltás nem akarati aktus, de nem is érvelés eredménye. A véges és radikálisan időbeli, történelmi emberi lény inkább leszokik bizonyos szótárak használatáról, és rászokik bizonyos szótárak használatára.⁴ Így történik ez a politikában is, hiszen a nyugati demokráciák képviselői, támogatói és szimpatizánsai számára már világos, hogy az ideológiai és politikai szótárak időről-időre változnak. Ha azonban fenn akarjuk tartani a demokráciát, akkor bizonyos elvekhez és a rájuk épülő intézményrendszerhez, legalább egy történelmi kísérlet erejéig ragaszkodnunk kell. Ezen elveket azonban két okból sem szerencsés tartalmilag meghatározott értékek, morális alapelvek közül választani. Egyrészt ezek az értékek az első komoly társadalmi válsághelyzetben többnyire felmondják a szolgálatot, másrészt az értékek és alapelvek általánossága és a konkrét, egyedi cselekvési szituációk közötti áthidalhatatlan szakadék miatt mindig nehézkes előbbieik alkalmazása, mely problémát már Arisztotelész is a frónészis segítségével igyekezett kiküszöbölni az erkölcs esetében. A demokráciát tehát célszerűnek tűnik olyan, a *gyakorlatban már bevált*, formális eljárásokra és hatalmi struktúrákra építeni, melyet az emberek többsége – legalábbis a nyugati demokráciákban – *tapasztalati alapon* fogad el, konkrét tartalommal pedig a mindenkori politikai, ideológiai aréna résztvevői töltenek ki.

A modern politikai tömegdemokráciák persze messze nem tökéletesek. Számtalan negatívumot elmondtak róluk (a spengleri kultúra civilizációba hanyatlásától, a tömegek Ortega leírta lázadásán keresztül, az Adorno által megénekelt kultúriparig, a fennálló Foucault általi kritikájáig és tovább...), de néhány dolgot nehéz elvitatni. Egyrészt olyan mértékben csökkentette a természet és a társadalom okozta szenvedést, hogy ez kárpótolt a megmaradt és az új kényszerekért.⁵ Másrészt a legjobb társadalmi formáció, mert nincs nála jobban működő, és azért is a legjobb, mert önmagában hordja saját fejlődésének lehetőségeit, tehát a jövőben még a mostaninál is jobb lesz.

Politikai filozófiai álláspontját Rorty úgy határozta meg, mint egyfajta közéleti nézetet Habermas és Foucault nézetei között. Tagadja Habermas azon meggyő-

³ Vö. Rorty 1994, 12.

⁴ „Európa nem döntött, hogy a romantikus költészet, a szocialista politika, vagy a Galilei féle mechanika idiómáját fogadja el. Az ilyen fajta eltolódás épp annyira nem akarati aktus volt, mint ahogy érvelés eredménye sem. Inkább azt mondhatjuk, Európa fokozatosan elvesztette azt a szokását, hogy bizonyos szavakat használjon, és fokozatosan hozzászokott más szavak használatához.” (Rorty 1994, 20.)

⁵ Vö. Rorty 1994, 81.

ződését, miszerint a demokratikus intézményeknek szükségük van filozófiai megalapozásra. Ugyanakkor Foucault-val ellentétben hisz abban, hogy lehetséges valamilyen ideális – demokratikus – társadalmi intézményrendszer.⁶ Ez egyúttal azt is jelenti, hogy nem minden esetleges Rorty számára! Szinte mindennel szemben alkalmazza az iróniát, kivéve egy valamit: a *demokráciát*.

II.) Rorty etikája

Rorty ezen filozófiai világlátásából már sejthetjük, hogy etikája is szemben áll a tradicionális, metafizikai megalapozást követelő és/vagy egyetemes kötelességeket állító etikákkal. Mivel nemcsak morálfilozófiai, hanem hétköznapi gondolkodásunkat is erőteljesen meghatározzák e tradíciók, szinte a lehetetlenre vállalkozom, amikor néhány mondatban igyekszem vázolni Rorty újszerű, de nyilvánvalóan nem teljesen előzmények nélküli etikáját.⁷ Csupán néhány kardinálisnak tekintett mozzanatot szeretnék kiemelni, elsősorban *Etika – egyetemes kötelességek nélkül*⁸ című írása alapján, ami neopragmatista etikájának kiváló összefoglalása:

1.) Először is Rorty elutasítja a megalapozási igényeket: egyrészt azért, mert racionálisan lehetetlennek, másrészt morálisan feleslegesnek tartja. Lehetetlennek, mivel az abszolút, metafizikai alap – és Rorty nyilvánvalóan erre gondol –, racionálisan igazolhatatlan, azaz kizárólag hitbéli döntés, világnézeti választás eredménye lehet, ez pedig már nem filozófia. Morálisan pedig felesleges, mivel igaz ugyan, hogy az erkölcsi törvények és kötelességek abszolút szükségszerűségét csak metafizikai megalapozás biztosíthatná, a konkrét erkölcsi cselekvéshez erre nincs szükség. A tényleges szenvedés, kegyetlenség és más morális igazságtalanság elleni küzdelemhez, fellépéshez elegendő saját szociális és/vagy szellemi közösségünk erkölcsi tradíciója és a frónészis. E tradíció persze maga is állandóan alakul, változik, hiszen történetisége miatt esetleges és relatív, és így az erkölcsi kötelesség érzéke nem tanulás, hanem inkább kondicionálás kérdése.

2.) Rorty eltekint az egyetemes kötelességtől is. A moralitás és a körültekintés (prudence) közötti különbségtevésből indul ki. Hagyományosan ez a feltétlen, kategórikus kötelességeknek a feltételes, hipotetikus kötelességekkel való szembeállítását jelenti. A pragmatikusoknak azonban kétségeik vannak aziránt, hogy bármit feltétlennek tekintsenek, ugyanis kételkednek abban, hogy bármi is nem-viszonyoszerű lehet.⁹ Rorty úgy értelmezi tehát újra e különbségeket, hogy

⁶ Vö. Rorty 1988.

⁷ Elődeit Rorty számos írásában megnevezi: mindenekelőtt J. Deweyt, F. Nietzschét, L. Wittgensteint, M. Heideggert, H.-G. Gadamert és J. Derridát.

⁸ Vö. Rorty 2007, 105–124.

⁹ Vö. Rorty 2007, 106.

eltekint a feltétlen kötelesség fogalmától. Rorty láthatóan nemcsak a megalapozási igényeket utasítja el (mivel azokat racionálisan lehetetlennek, morálisan feleslegesnek tekinti), hanem az ész kanti primátusát is az érzelmekkel szemben. A nem-viszonyszerű, hidegen gondolkodó, önérdekű, számító pszichopata én mítosza helyett egy összetett, változó személyiségű „én”-t, valódi érző, akaró lényt gondol el Rorty az erkölcsi szituációk alanyaként.¹⁰ Ennek megfelelően a kanti *feltétlen morális kötelességet a körültekintés* (prudence) fogalmával helyettesíti, hiszen a „morális kötelességnek nincs a hagyománytól, megszokástól és szokástól különböző természete vagy forrása. *A moralitás egyszerűen egy új és ellentmondást kiváltó szokás*”.¹¹ Szerinte a „morális kötelesség” fogalma abban a mértékben lesz kevésbé helytálló, amennyire azonosulunk azokkal, akiknek segítünk: amilyen mértékben megemlíjük őket az önmagunk kilétéről mondott történetekben, amilyen mértékben az ő történetük a mi történetünk is.¹²

4.) Rorty ugyanígy vélekedik az igazságosságról is, és ez már a címéből is látható egyik 1997-es írásának: *Justice as Larger Loyalty (Az igazságosság mint nagyobb lojalitás)*. Ha ugyanis az észnek nincs feltétlen primátusa az érzelmek fölött; ha a morális kötelesség valójában maga is csak egy új közösségi szokás, akkor az igazságosság sem lehet más, mint egy nagyobb közösség iránti lojalitás. Rorty elfogadja a Charles Taylor által is befolyásolt Michael Walzer különbségtételét *vastag* (azaz a tradíciókból, szokásokból, közösségi gyakorlatból kiinduló) és *vékony* (azaz elméletből kiinduló) *moralitás* között, és ennek alapján új racionalitás fogalmat alakít ki:

Ha „racionalitáson egyszerűen olyan aktivitást értünk, amilyenre Walzer mint elvékonyítási folyamatra (thinning-out process) gondol – olyan aktivitásra, ami szerencsés esetben, elvezet egy átfedésses konszenzus (overlapping consensus) kialakításához és hasznosításához – akkor azon elgondolás, hogy az igazságosságnak a lojalástól különböző forrása van többé már nem tűnik plauzibilisnek.

A racionalitás ezen felfogása szerint ugyanis *racionálisnak lenni és rászokni egy nagyobb lojalításra*, csupán két leírása ugyanannak az aktivitásnak. Azért van ez így, mert az individuumok és csoportok közötti bármilyen kényszertől mentes megegyezés arra nézve, hogy mit kell tenni, valamilyen közösséget teremtet, és – szerencsés esetben – kezdetévé válhat azon emberek körének bővítéséhez, akikre a megegyezést létrehozók mindegyike korábban mint ’hozzánk ha-

¹⁰ Vö. Rorty 2007, 110.

¹¹ Rorty 2007, 110. o. (Kiemelés tőlem – K.S.)

¹² Vö. Rorty 2007, 113.

sonló emberekre' tekintett. Ily módon lassan elkezd feloldódni a *racionális érv és a rokonszenv, együttérzés* közötti ellentét.”¹³

Rorty ezen új megközelítése – Rawls átfedésses konszenzusát (overlapping consensus) is felhasználva – láthatóan nemcsak az igazságosság nagyobb lojalitásként való érzékelését teszi lehetővé, hanem megoldást kínál az igazságosság paradoxonára is, amennyiben – konkrét közösségek nyilvános véleménycserében elfogadott konkrét feltételei mellett – lehetővé teszi az egyenlőtlenek egyenlőtlen mércével történő megítélését

3.) Mit javasol Rorty a tradicionális etikák helyett? – Rorty helyesebbnek tartja erkölcsi szituációink állandó újraértelmezését, azaz újraleírását, folyamatosan javítva ily módon erkölcsi felfogásunkon. Mindez a morális haladás új értelmezéséhez is vezet: „Mi, pragmatikusok a morális fejlődést inkább egy nagyon nagy, bonyolult, sokszínű takaró összevarrásaként képzeljük el, semmint valami igazról és mélyről kialakuló egyre tisztább látomásként.” Mivel „nincs filozófiailag megragadható, körmönfont emberi lényeg”, nem akarjuk „a különös fölé emelkedve az általánost megragadni. Ehelyett meg kellene próbálni egyszerre egy különbséget a minimálisra csökkenteni: a keresztények és muzulmánok közti különbséget egy konkrét boszniai faluban, a feketék és a fehérek közti különbséget egy konkrét alabamai városban”, és hasonlókat. „Abban reménykedünk, hogy e csoportokat ezer apró öltéssel varrhatjuk egymáshoz, ezer apró hasonlóságot idézhetünk fel tagjaik között, ahelyett, hogy egyetlen nagy hasonlóságot, közös ember voltukat határoznánk meg.”¹⁴

4.) Végül, de nem utolsó sorban itt érdemes megemlíteni, hogy Rorty etikájának bevallott társadalmi szintű törekvése egy – már említett – valóban liberális demokrácia realizálásának elősegítése. „Ebben a könyvben – írja *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* c. művében – egyik célom, hogy egy liberális utópia lehetőségét javasoljam: olyanét, amelyben az irónia, az itt tárgyalt értelemben egyetemes. Egy metafizika utáni kultúra számomra nem tűnik lehetetlenebbnek egy vallás utáninál, és ugyanúgy kíváncsú.”¹⁵

III.) Rorty új szolidaritás felfogása

Rorty tehát az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* (1989) c. könyvében felvázolta a liberális ironikus ember jellemzőit, aki liberális, amennyiben szerinte „a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk”, és ironikus, amennyiben „szembenéz saját (leginkább központi meggyőződése és vágyai) esetlegességével. A liberális ironikus számára tehát nem léteznek örök változatlan, történelem feletti lényege, nincs semminek örök, metafizikai belső lényege, változatlan

¹³ Rorty 2001, 233.

¹⁴ Rorty 2007, 122.

¹⁵ Rorty 1994, 14.

belső természete. A liberális ironikus számára esetlegesek legfőbb adottságai is: nyelvünk, énünk, közösségünk. Mindezen esetlegességekből azonban nem következik a teljes relativizmus nihilje! Rorty ugyanis kihangsúlyozza, hogy „egy meggyőződés, még olyan emberek esetében is képes szabályozni a cselekvést, és tekinthető olyasminek, amiért érdemes meghalni, akik tudatában vannak annak, hogy ezt a meggyőződést nem az esetleges történeti körülményeknél mélyebb dolgok okozták” (Rorty 1994, 209).

A történelem feletti, örök belső lényegeket, illetve természet tagadásából viszont következik, hogy Rorty nem fogadhatja el a szolidaritás tradicionális formáját sem. De a „szolidaritás bizonyos történetileg adott és talán átmeneti formája iránti ellenségesség nem jelent ellenségességet általában a szolidaritással szemben” (vö. Rorty 1994, 14.). Rorty nem a korábban rejtett mélységekben, nem valami örök, változatlan, lényegi emberség felfedezésében látja a szolidaritás, az emberi együttérzés alapját, hanem inkább elérendő célnak tekinti a szolidaritást (vö. Rorty 1994, 14.). „A szolidaritást nem reflexióval fedezzük föl, hanem megalkotjuk. Azáltal jön létre, hogy növeljük más, tőlünk különböző emberek szenvedésének és megalázásának egyéni részletei iránti érzékenységünket.” (Rorty 1994, 14.)

Rorty tehát értelmezési horizontunkon található, végső célként fogalmazza meg, hogy „morális kötelességünk szolidaritást érezni minden emberi lény iránt” (Rorty 1994, 210.), de egyúttal tudja, hogy az emberiséggel, minden racionális lényel (Kant!) történő ilyen azonosulás a gyakorlatban lehetetlen. Csupán arra vagyunk képesek, hogy sürgezzük „mi”-tudatunk kiterjesztését, illetve „próbáljuk meg kiterjeszteni „mi”-tudatunkat olyan emberekre, akikről korábban, mint „ők”-ről gondolkodtunk” (vö. Rorty 1994, 212.). A liberális ironikusok etnocentrizmusa olyan, amely „arra szánta el magát, hogy bővüljön, hogy egyre szélesebb és változatosabb ethoszt hozzon létre”, mivel ezt a „mi”-t olyan emberek alkotják, akiket az etnocentrizmus iránti kételyre neveltek (vö. Rorty 1994, 219.).

Rorty tehát szándékosan megkülönbözteti az „emberiséggel, mint olyannal” való azonosulásként felfogott szolidaritást és a szolidaritást mint önmagunkban való kételkedést (vö. Rorty 1994, 219.). Kételkedést abban, hogy mi, a demokratikus országok lakói „elég érzékenyek vagyunk mások megaláztatására és szenvedésére”; kételkedést abban, hogy „intézményeink alkalmasak e megaláztatás és szenvedés elhárítására” (Rorty 1994, 219.). A szolidaritás, mint azonosulás lehetetlen – a filozófusok találmánya, esetlen kísérlet az Istennel való egygyéválás eszméjének szekularizálására. A kételkedésből kiinduló bővítése „mi”-érzésünknek, szolidaritásunknak viszont lehetséges, csak tennünk kell.

Rorty szerint ebben az értelemben van morális fejlődés, és „a fejlődés valóban a nagyobb emberi szolidaritás felé halad” (Rorty 1994, 212.). A modern értelmiségiek legfőbb hozzájárulása pedig e morális fejlődéshez sokkal inkább a szenvedés és a megalázás konkrét változatainak részletes leírása (pl. regények-

ben és etnográfákban), mint a filozófiai vagy vallási fejtegetések (vö. Rorty 1994, 212.).¹⁶

Irodalom:

Rorty, R. *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Pécs: Jelenkor, 1994.

Rorty, R. *Filozófia és társadalmi remény*. Budapest: L'Harmattan, 2007.

Rorty, R. Justice as a Larger Loyalty. In Matthew Festenstein and Simon Thompson (Ed.). *Critical Dialogues*, Cambridge: Polity Press, 2001.

Rorty, R. Solidarität oder Objektivität? Drei Philosophische Essays. Stuttgart, 1988.

¹⁶ Nem fogalmi tanulást hirdet Rorty sem! Az *Esetlegesség* könyvben írja, hogy szépen lassan fogadjuk el az újraleírásokat. (Vö. Rorty 1994, 20.) Ez a helyzet az új szolidaritás fogalom elsajátításánál is.